المشكاة
مجلّة علميّة محكّمة
العدد الخامس- 2007

التصوّف والعلوم السرّية
في فكر ابن خلدون : الماهيّة والتصور

د. محمّد الكحلاوي
المعهد الأعلى لأصول الدّين
جامعة الزّيتونة (تونس)

تدور مجمل الأفكار الأساسية المكوّنة لهذه المقاربة على رصد الموقف الخلدوني من التّصوف الإسلامي طريقة في التربية الرّوحية وإصلاح النفس، ومنهجا في الأخلاق والمعرفة، مطلبه تحصيل أسمى مراتب الإدراك واليقين عبر الكشف والذوق والتّجلّي، وسوف نسعى في مقاربتنا هذه إلى دراسة طبيعة الموقف الخلدوني من التّصوف من خلال رافدين نظريين اثنين الأوّل يتمحور حول دراسة منزلة التّصوف كما تحددت معالمها في النسق الخلدوني انطلاقا من الاشتغال على أوجه حضور المرجعية الدينية السّنية في فكر ابن خلدون ممثلة في العقيدة الأشعرية والمدرسة الفقهية المالكيّة، ذلك أن ابن خلدون (ت 808هـ / 1406م) الذي يقرأ عادة فكره باعتباره نقلة نوعية وطفرة استثنائية في تاريخ العلم النظري من جهة تأسيسه لأصول منهج النقد التاريخي أو للأسس الأولى لفلسفة التاريخ ومن ناحية إرسائه للمبادئ الأولى لعلم الاجتماع المصطلح عليه في "**المقدمة**" "**بعلم العمران البشري**"، لم يبرح تربته الفكرية الدّينية المذهبية، ولم ينفصل كلّيا عن المرجعية السنية الأشعرية في صورتها المالكية، وظلت مقولات هذه المرجعية وأفكارها الأساسية في علاقتها

بالمجتمع والدولة والدّين ذاته تتسرب لتؤثر في تفكيره، ولتعمل عملها في تحديد طبيعة نسقه المتعلّق بقراءة تاريخ الفكر والعلوم الدّينية والعقلية في الحضارة العربية والإسلامية، ولا سيّما في ما يتّصل بالتّصوف والفلسفة.

يرى المختصّون في علم اجتماع المعرفة أنّ هناك بنية وظيفية تتكوّن من قوى متضامنة هي "**الدّولة والكتابة والدّين القويم والثقافة الرّسمية**"، تناقض بنية وظيفية تتألف من قوى متضامنة أخرى هي المجتمعات القبلية والشعوب المناضلة عن استقلالها ولغاتها وثقافتها وعاداتها غير المكتوبة، وهذه المناقضة هي التي يصفها الأنتربولوجيون من خلال إقامة ذلك الفصل بين المجتمعات المستعملة للكتابة، والمجتمعات التي لا تعرف الكتابة، وقد اعتبر محمد أركون وفقا لهذا التّصوّر "أنّ ابن خلدون" ينتمي إلى البنية الوظيفية الأولى وينظر إلى الثانية بالمقاييس والأحكام والاعتقادات التي تتميّز بها تلك البنية" [1]. وعلى هذا الأساس يكون من الواجب بحسب محمد أركون أن نبرز الجانب الأيديولوجي في فكر ابن خلدون، وهو ما يتمثل في منزعه المؤيد لنظرية الدولة الإسلامية في الحكم، وللشريعة الإسلامية في تسيير المجتمع "الكامل". ومن ثمّ لابدّ من وضع نظريات ابن خلدون في إطار هذه الإشكالية الأنتروبولوجية لتتّضح لنا جوانبها الخاصة بالجماعة السائدة في الحكم. إنّ مواقف ابن خلدون من الدولة والحكم والعصبية والدّين والشريعة، تدلّ على انحيازه إلى المذهب المالكي وإلى الآراء الأشعرية وأهل السنة والجماعة، ضد سائر المذاهب المشهورة في الفكر الإسلامي، وابن خلدون لا يشعر قارئه أن انحيازه مجرّد انتصار أو تشيّع إلى فرقة دينية أو نزعة أيديولوجية بعيدة عن مفهوم الدّين الحق" [2]. وقد نبّه الباحث علي أومليل في أطروحته حول "منهجية كتابة التاريخ" عند ابن خلدون إلى طبيعة حضور الفكر الدّيني في خطاب ابن خلدون وإلى إمكانية اعتماده معطى أساسيا لتفسير مواقف صاحب المقدمة في علم "العمران"، ذلك أن تحليل الفكر الديني في النسق الخلدوني لم يبلغ مستوى النقد الفلسفي المعرفي للعقل الإسلامي، وعليه لابدّ من الاشتغال على هذا المستوى لإبراز القطيعة الابستمولوجية بين ابن خلدون المفكر المالكي

---

1) أركون (محمد) : نحن وابن خلدون، ضمن : "أعمال ندوة ابن خلدون"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرّباط، 1981، ص 31.

2) المرجع نفسه ص 31.

والأشعري، وبين العقل العلمي المعاصر" [1] وهكذا ففي إطار معالجتنا لإشكالية وضع التصوّف في النسق الخلدوني استدعينا موقف ابن خلدون من العلوم السرّية في الحضارة الإسلامية ممثلة في "**الكيمياء**" و"**السّيمياء**" و"**السحر**" و"**علم أسرار الحروف**" ... وبحثنا قضية التّصوّف في النسق الخلدوني انطلاقا من هذه العلوم ذات الوضع الإشكالي في ثقافة الإسلام وذلك اعتبارا للصّلة المتينة التي ربطت بين الموقف من التّصوّف والحكم المتعلّق به من ناحية والموقف من هذه العلوم السّرية والإشكاليات المرتبطة بها من ناحيّة أخرى، ذلك أنّ ابن خلدون كان يستدعي مواقف ووجهات نظر الصوفية عند كلامه عن العلوم السّرية، كما أشار عند حديثه عن علوم الصوفية الذوقية والإلهامية إلى تبرّز بعض منهم في "علم أسرار الحروف"، كذلك عند تطرقه إلى مبحث "**النبوّة**" من جهة كونه مسألة كلامية تيولوجية وفلسفيّة أقدم على الخوض في إشكاليات واصطلاحات الإلهام والقدرات الروحية الخارقة والاتصال بالعوالم المفارقة، واستنادا إلى ذلك بنى موقفا من التّصوّف والعلوم السريّة في الإسلام.

ومعنى هذا أنّه انطلاقا من موقف نقدي تاريخي واستنادا إلى مرجعية سنّية أشعرية في العقيدة والكلام، ومالكيّة في الفقه والتشريع تأسّس الموقف الخلدوني من التّصوّف وتحدّدت ماهيته ضمن الفصل الذي عقده للغرض في "**المقدّمة**" وكذلك في كتابه "**شفاء السائل لتهذيب المسائل**"[2]. والطريف في النسق الخلدوني أن الأفق النظري (المرجعية) الذي درس في ضوئه التّصوّف قد حكم بدوره نظرته إلى "العلوم السرّية" أو "العلوم الخفيّة" كـ "**السيمياء**" و"**علم أسرار الحروف**" و"**السّحر**" و"**الطّلسم**". بل إنّه رفض النظريات الصوفية القائلة بالكشف، والتّصرّف في الموجودات السفلية" لكونها تشارك في جانب منها "العلوم السرّية" بعض مبادئها، واصطلاحاتها ومقاصدها.

لكن قبل أن نخوض في ذلك ينبغي أن نبرز ما يميّز النّسق الخلدوني في سياق تناول هذه الإشكالية ونعني منحاه الابستمولوجي النظري إذ أنّ بناء هذا

---

1) علي أومليل، : l'Histoire son discours (Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun), Ed. Nord Africaine, Rabat, 1979.

2) صدر أول مرة كتاب ابن خلدون "شفاء السائل لتهذيب المسائل" بتحقيق محمد بن تاويت الطنجي، 1958، ثم صدر في نشرة معاصرة بيروت، لبنان 1996، وعلق على الكتاب ذاته أبو يعرب المرزوقي، بدراسة مطوّلة الدار العربية للكتاب، 1991.

النّسق يقوم على تراتب هرمي لوظائف العلوم والمعارف، مع بيان دورها في المجتمع وأثرها في تقدّم التاريخ والإنسان، وقد عمل على دراستها انطلاقا من مقدّماتها النظرية وأسسها المنهجية واصطلاحاتها ومفاهيمها التي أرساها أصحابها، معرضا عن أقوال الخصوم، أما مواقف الّرفض فإنّه يذكرها عرضا عند المجادلة أو عند بيان أوجه الاعتراض. وفي هذا الإطار وجب أن ننبّه أنّه ورغم الوضع الإشكالي الذي واجهه الفكر الصّوفي ببلاد الغرب الإسلامي في القرن السادس والسابع والثامن للهجرة (12، 13، 14م)، وذلك لطبيعة مواقف فقهاء المالكيّة المتشدّدة والرافضة غالبا للتّصوّف المعرفي الإشراقي ولثمرات التجربة الصوفية قد أقدم المؤرّخ الأشعري عبد الرحمن بن خلدون على وضع فصل تحت اسم "**علم التصوف**" في كتابه "**المقدمة**" [1] مثلما آمن بضرورة الكلام في إشكاليات "**العلوم السرّية**" من منطلقات علمية كسمولوجية وفلسفية نظرية، ودينية شرعيّة. إنّ ابن خلدون بوضعه لفصل "**علم التصوف**" في "**المقدمة**" وتخصيصه لمصنف بأسره لهذا الغرض، ونعني كتاب "**شفاء السائل لتهذيب المسائل**"، أرسى بذلك لأصول أوّل اعتراف بالتصوف من جهة كونه علما، يجئ من خارج الكتابة الصوفية، وهو بذلك قد وافق القشيري (ت 456 ه /1063م) أحد كبار منظّري الفكر الصوفي في الإسلام ذاك الّذي وضع مصنّفا تحت عنوان "**الرسالة القشيرية في علم التصوّف**" [2] وكانت إشكاليته الأساسية أن يبرهن على وجاهة هذا العلم، وأن يظهر ضرورته لاكتمال صلاح الأنفس وتحصيلها سعادتها بكمال التخلّق بالخلق الإلهي ونيل مقام التحقّق بمراتب العرفان واليقين مبيّنا كيف أن أصول ذلك مستمدّة من الكتاب (القرآن) والحديث (السّنّة).

لكنّ ابن خلدون الذي يجئ من خارج التصوّف ومن موقع بعيد كل البعد عن التجربة الصوفية وأسرارها قد درس التصوّف في علاقته بالعلوم الأخرى الدينية منها كالحديث والسيرة النبوية والفقه، والكلام، والعلوم العقلية، كالفلسفة، والمنطق والعلوم الخفيّة ممثّلة في العلوم السرّية، وكانت كلّ استدلالاته المتعلّقة بمضمون التصوّف وأبعاده الروحية والإسرارية أو بطبيعة العلوم السرّية

---

1) انظر المقدمة، ط. دار صادر، بيروت، 2000، ص ص 361 – 365.

2) انظر القشيري (عبد الكريم) "الرسالة القشيرية في علم التصوّف"، تحقيق عبد الحميد بلطه جي ومعروف زريق، دار الجيل بيروت (د.ت).

واستتباعاتها العمليّة كانت نظرية، وجاءت من موقع مؤرخ الفكر والحضارة ورجل الدين الفقيه المتكلم ذي الثقافة الموسوعية. أي أنّها خارج المعرفة بأسرار التجربة.

ولهذا السبب كثرت نقوله عن كتب الصوفية، وتوسّع في إيراد الاستشهادات المطوّلة من بطون مؤلفاتهم : ومن أبرز من نقل عنهم : صاحب "الرّسالة"، ومؤلف "**الإحياء**" الغزالي (ت505هـ/111م) وصاحب "**الرّعاية**" الحارث بن أسد المحاسبي (ت246 هـ/860م) ونقل عن مؤلف ابن الخطيب (ت 787 هـ/1385م) "**روضة التعريف بالحبّ الشريف**"، كما نقل في ما يتعلق بـــ "علم أسرار الحروف والسيمياء" عن البوني (ت 621 هـ/1224م) صاحب كتاب "**شمس المعارف الكبرى**" وقد نبّه العلاّمة المغربي محمد بن تاويت الطنجي في مقدمة تحقيقه لنص "شفاء السائل إلى هذه النقول [1].

I - منزلة التّصوّف في النسق الخلدوني

إنّ المتأمّل في تصوّر ابن خلدون لماهيّة "**علم التّصوّف**" ونظرته إلى طبيعة الأطر الثقافية والحضارية والدينية الفكرية التي أدّت إلى نشأته يلتمس أنّ هناك تجانسا بنيويا بين موقفه في "**المقدمة**"، وموقفه في "**شفاء السائل**"، وهو يتّبع نفس التّدرّج المنهجي في إثبات القضايا والبرهنة على صحّة الأقوال والأفكار المتعلّقة بها، ففي "**المقدّمة**" نجده يقول : في خصوص نشأة "**علم التّصوّف**" : هذا العلم، من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى اللّه تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسّلف، فلمّا فشا الإقبال على الدّنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح النّاس إلى مخالطة الدنيا اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصّوفية والمتصوّفة" [2]. أما في كتابه "**شفاء السائل**" وبعد أن يذكر أمر الرسالة "**التقييد**"

1) انظر مقدمة تحقيق كتاب "شفاء السائل"، ص 10 وما بعدها، وانظر عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون"، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، 1979، ص ص 52 – 53.

2) ابن خلدون، المقدّمة، ص ص 356 – 357.

الذي وفد إليه من الأندلس "وطن الرّباط والجهاد، ومأوى الصّالحين والزّهاد، والفقهاء والعبّاد" ... "طالبا كشف الغطاء في طريق الصوفية أهل التحقيق في التوحيد الذوقي والمعرفة الوجدانية، ورفع الحجاب عن العالم الرّوحاني تعلّما من الكتب الموضوعية لأهله واقتداء بأقوالهم الشّارحة لكيفيته، فهل يكفي في ذلك مشافهة الرسوم ومطالعة العلوم ؟ والاعتماد على كتب الهداية الوافية بشروط النهاية والبداية كالإحياء (للغزالي ت 505 هـ/1111م)، والرّعاية للمحاسبي (ت 243 هـ/860 م) أم لابد من شيخ يبين دلائله ؟ ..."[1]. وللإجابة عن هذا السؤال يكاد ابن خلدون يسلك نفس المسلك الذي انتهجه في "**المقدمة**" في إثبات أصول هذا الطريق في سيرة النبي محمد (ﷺ) وفي حياة الصحابة. يقول " ... فميّز صلوات اللّه عليه وسلامه المحمود منها (الأعمال) من المذموم ... ونبّه أن شأن الأعمال، الباطنة أهم لأن الباطن أصل الاستقامة ومنبع الصلاح لجميع الأعمال ... وسرّه أن المطلوب من استقامة الجوارح إنّما هو حصول آثار الاستقامة في النفس عودا بعد بدء ... قال (ﷺ) "إنّ اللّه لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم، ولكن إنّما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم" [2] لماذا لم يقع تخريج هذا الحديث النبوي ثمّ يتدرّج ليثبت أصالة طريق التّصوّف في حياة الصحابة فيقول : "ثمّ إنّ الصّحابة رضوان اللّه عنهم لما شرح اللّه صدورهم للإسلام، وقبلوا من الهداية، ما كانوا فيه على بيّنة من ربّهم، صرفوا الاهتمام إلى أعمال الباطن أكثر من أعمال الظاهر"[3].

ويساير ابن خلدون صاحب "**الرّسالة القشيرية في علم التصوف**" حين يدحض الرّأي القائل بأنّ اصطلاح "التصوف" غير مشتق من "التصوّف"، أو "الصّفاء" أو "الصفة" وأن ذلك متعذّر إمكانه وجوازه وهو غير صائب من جهة قواعد اللغة العربية، وعوائد العرب في التّجوز، وهذا بدليل كلامه، "ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية، ولا قياس، والظاهر أنّه لقب، ومن قال اشتقاقه من الصّفا أو من الصّفة فبعيد من جهة القياس اللّغوي" [4]، إذ "تكلّف بعضهم فيه الاشتقاق، ولم يساعدهم القياس (في ذلك)" [5].

---

1) ابن خلدون، شفاء السائل، ص ص 34 – 35.
2) م.ن، ص ص 39 – 40.
3) م.ن، ص 50 وانظر القشيري، الرّسالة، ص 279.
4) ابن خلدون، المقدّمة، ص 357. راجع أيضا : شفاء السائل، ص 43، 50، 51.
5) ابن خلدون، شفاء السائل، ص 50 وانظر القشيري، الرسالة، ص 279.

ويقوم التّصوّف في نظر ابن خلدون على ثلاث مجاهدات أوّلها مجاهدة التّقوى : وهي رعاية الأدب مع اللّه في الظاهر والباطن بالوقوف عند حدوده مراقبا أحوال الباطن، طالبا النجاة، ومجاهدة الاستقامة : وهي تقويم النفس وحملها على الصّراط المستقيم، حتّى تصير لها آداب القرآن والنبوّة بالرياضة والتهذيب خلقا جبليّة، ومجاهدة الكشف والاطلاع : وهي إخماد القوى البشرية كلّها حتّى الأفكار متوجّها بكلّية تعلّقه إلى مطالعة الحضرة الرّبانية طالبا رفع الحجاب ومشاهدة أنوار الرّبوبية في حياته الدّنيا" [1]، وهو ما يعني أنّ الذّات الصوفية تتطلّع إلى معرفة اللّه وصفاته وأفعاله وتدبير مملكته، ومطالعة حضرة الربوبية، ولهذا فإن التصوّف "ذو مراتب تختلف وتتفاوت بتفاوت الصفات، والتخلص من الكدورات فمبدؤها المحاضرة، وهي آخر مراتب الحجاب، واول مراتب الكشف، ثمّ بعدها المكاشفة، ثمّ بعدها المشاهدة وهي ألذّ المعارف" [2]. ويذهب ابن خلدون إلى القول : "إنّه لما عنى المتأخّرون بهذا النوع من الكشف تكلّموا في حقائق الموجودات العلوية والسفليّة وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي وأمثال ذلك، وقصرت مدارك لهم ولم يشاركهم في طريقهم إلى فهم أذواقهم ومواجدهم ..... وأهل الفتيا بين منكر عليهم ومسلّم لهم، وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ردّا وقبولا، إذ هي من قبيل الوجدانيات" [3]، ولما كان ذلك كذلك فإن ابن خلدون يرى أن هذا العلم الحاصل من المشاهدة والكشف لا ينبغي أن يودع الكتب "فهو علم يتعدّى "مجاهدة التقوى" و"مجاهدة الاستقامة" [4] ومن خطإ المتأخرين من المتصوفة تسميته تصوّفا وجعله علما مدوّنا، أو اعتقادهم أنّه مستفاد من الدفاتر والكتب، وإنما هو نور يقذفه اللّه في القلب المزكى بالمجاهدة" [5]، وقد أبدى ابن خلدون تحفّظا تجاه "مجاهدة الكشف" وما ينجم عنها من معارف لدنيّة وجدانية "طال فيها الخوض وتعذّر البيان" [6]، وذلك اعتبارا إلى "أنّ حقّ علم المكاشفة عند أئمة القوم أن لا يخاض فيه. وأنّه

---

1) ابن خلدون : شفاء السائل، ص 92.

2) مفتاح (محمد) "التيار الصوفي والمجتمع"، أطروحة دكتورا دولة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، محمد الخامس، الرّباط، 1980، ط مكتبة الرشاد المغرب 1997، ص ص 148 – 149.

3) ابن خلدون : المقدّمة، ص 359.

4) ابن خلدون : شفاء السائل، ص 92.

5) م.ن، ص 122.

6) م.ن، ص 119.

سرّ اللّه، فلا يفشيه عارف"[1]، وهو ما يعني أنّ ابن خلدون قد تحوّل من سياق المعالجة الفلسفية التي انطلقت من نظرية الصوفيّة في النفس والمعرفة، إلى الموقف الفقهي الشرعي الذي يبطل التصوّف بما هو معرفة ذوقية من خلال حظر "مجاهدة الكشف" وهذا بدليل قوله : "إن المجاهدة الثالثة : وهي مجاهدة الكشف، فالّذي نراه أنّها محظورة حظر الكراهية أو تزيد"[2]، وهذا يعني أن ابن خلدون أراد في الحقيقة أن يقف بالتجربة الصوفية عند حدود الطور الثاني (مجاهدة الاستقامة)" [3]، بما هي "تقويم للنفس وحملها على الصراط المستقيم" [4].

ومن هنا أمكن القول إنّ ابن خلدون قد صدر في موقفه هذا عن قراءة تاريخيّة لمسار التصوّف في الإسلام، وتأثّر بشدّة بإشكالية الشرعيّة التي مثّلت مدار صراع بين الفقهاء والصوفية إلى أمد طويل" [5]، ليحدّد استتباعا لذلك مدى مطابقة هذا العلم لما عليه عقائد الملّة، أسوة بالكندي والفارابي في مطابقتهما للفلسفة بالملّة اعتبارا لكون ما جاءت به الملّة مثالات لما قالت به الفلاسفة والحكماء [6].

غير أنّ ابن خلدون المؤرّخ الموسوعي والباحث عن علاقات متينة ومطابقة للحقائق تربط علوم العقل والذّوق بعلوم الشّرع والدّين، يرى أنّه من واجبه انجاز مشروع قراءة يصنّف في ضوئها أنماط الفكر الصوفي في الإسلام تصنيف القارئ لكتب الصوفية لا العارف بعلومهم الذائق لأحوالهم ومواجدهم. ففي نظره ينقسم المتأخّرون من أهل التصوّف إلى قائلين بالحلول والاتحاد كالحلاّج، وقائلين "بالوحدة المطلقة" مثل ابن سبعين (ت 669 هـ/1270م) وابن

---

1) ابن خلدون، شفاء السائل، ص 119.

2) م.ن، ص 119.

3) المصدر نفسه، ص 96.

4) بن عامر (توفيق)، دراسات في الزهد والتصوف، الدار العربية للكتاب، 1981، ص 144. انظر أيضا شفاء السائل، ص 92.

5) انظر مثلا توفيق بن عامر، مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي، حوليات الجامعة التونسية، العدد 39، 1995.

6) انظر الفارابي، "كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة"، قدم له وعلق عليه البير نصري نادر دار المشرق بيروت، ط 1996، ص ص 26 – 27. انظر لنفس المؤلف كتاب السياسة المدنية، سيراس للنشر، تونس 1994، ص ص 57 – 58.

دهقان، يقابلهم أهل التجلّي والمظاهر والحضرات مثل ابن عربي وأحيانا يقرن بين هؤلاء وأولئك حينما يقول : "إنّ المتأخّرين من المتصوّفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحسّ توغّلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة وملئوا الصحف منه مثل الهروي [1] في كتاب "المقدّمات" له وغيره، وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وابن العفيف (التلمساني) [2] وابن الفارض ... وظهر في كلام المتصوّفة القول بالقطب، ومعناه أسّ العارفين (وهم) يزعمون أنّه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتّى يقبضه اللّه ثمّ يورّث مقامه لآخر من أهل العرفان [3]. وبهذا أمكن أن نستنتج أن موقف ابن خلدون من التصوّف يقوم على الاعتراف بتصوّف "محاسبة النفس" وبـ"مجاهدة التقوى" وإصلاح الباطن طبقا "لأحكام الورع والاقتداء" بالنموذج السابق من السّلف ممثلا في الصحابة والتابعين، وهو في المقابل يرفض التصوّف النظري (الفلسفي) أو تصوّف المعرفة من خلال رفضه لـ "مجاهدة الكشف"، وابن خلدون أميل إلى إثارة الشك في إمكان المعرفة الصوفية ويظهر ذلك من خلال استعماله لفعل "زعموا. ويزعمون" عند حديثه عن مضمون مؤلفات صوفية النّظر، كما سلب عنهم كل خصوصية أو إضافة حيث ردّ آرائهم إلى الفلسفة اليونانية وإلى اللاّهوت المسيحي، وأرجع الكثير من أفكارهم واصطلاحاتهم إلى مقالات الشيعة الإمامية، ويبدو أنّ ابن خلدون ازداد هجوما على الصوفيّة الحكماء أثناء إقامته بمصر، ويتّضح هذا من قوله : "وأما تآليفهم مثل "الفصوص" و"الفتوحات لابن عربي، و"البدّ" لابن سبعين، و"خلع النعلين" لابن قسي، و"عين اليقين" لابن برّجان فيجب إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنّار، والغسل بالماء، حتّى يمحّي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة العامّة في الدين، والعقائد، ويتعين على وليّ الأمر إحراق هذا الكتب دفعا للمفسدة العامة" [4].

---

1) هو أبو اسماعيل الهروي (ت 481 هـ /1089 م) عرف بكتابه "منازل السائرين". تحقيق عبد الحفيظ منصور مع شرح عفيف الدين التلمساني. دار التركي للنشر 1989.

2) عفيف الدين التلمساني (ت 696 هـ / 1296 م) شاعر وصوفي تأثر بابن عربي له عدّة تصانيف منها : "شرح أسماء الله الحسنى" و"شرح مواقف النفري" و"شرح الفصوص" وله ديوان شعر، انظر في ترجمته ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب"، ج5، ص ص412، 413، وراجع نيكلسون : "الصوفية في الإسلام"، ص ص 151 – 153.

3) المقدمة، ص 362.

4) المقبلي (صالح بن مهدي) "العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ"، القاهرة، 1328 هـ، ص ص 499 – 500.

ولعلنا إذا بحثنا عن موقف ابن خلدون في الموضوع وجدناه متجانسا كلّيا مع مواقف الفقهاء من أمثال الشاطبي (ت 790 هـ / 1338 م) وابن القبّاب (778 هـ / 1377 م) الذين رفضوا الإقرار الكلّي بإمكان المعرفة عبر الكشف والذوق، ليرفضوا من خلال ذلك الضرورة إلى الشيخ، ومن ثمّ نزع كلّ تميّز أو خصوصية عن "المعرفة الصوفية" الذوقية في مقابل تقريظ المعرفة النقلية التعليمية. وهذا يساعدنا على أن نخلص إلى استنتاج أساسي وهو أن ابن خلدون[1]، نظر إلى مسألة "الشيخ" في ضوء الأفق النظري الذي حدّده لتفصيل القول في مسائل التصوّف، حيث إنّه إذ كان للتصوّف مراحل ثلاث أساسية وهي : "مجاهدة التقوى" و "مجاهدة الاستقامة" و"مجاهدة الكشف"ـ فإن الأولى لا ضرورة فيها للشيخ، وهي من شروط الكمال الذاتي، أما الثاني (مجاهدة الاستقامة) وإن كان متأكدا فيها الشيخ فهو ليس واجبا، في حين أن الثالثة "مجاهدة الكشف" وإن كان يفتقر فيها إل الشيخ افتقار وجوب، فإن ذلك يبطل بإبطال هذه المجاهدة أصلا [2]، والنهي عن خوضها بما أنها "محظورة حظر الكراهية أو تزيد"، مثلما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

وهكذا نجد أن المسالك المتبعة من قبل ابن خلدون وكذلك الفقهاء "العلماء" كالشّاطبي وابن القبّاب للحسم في هذه المسألة اتخذت طرقا ومناهج مختلفة لترفض الحاجة إلى "الشّيخ"، فقهيا وتنزع عنه كلّ ضرورة، و"هو ما يعني رفض التّصوف الفلسفي"[3]. الذي ارتبط بالشيوخ "الأقطاب" من "رؤوس العارفين"، كما أنّ هذا الرفض جاء انطلاقا من اعتبار هذا النوع من التصوف (في نظر الفقهاء) يشغب على الجماعة، وعليه يكون الصوفي وفق هذا المنظور الفقهي هو من "استقام على الشّريعة [4]. وهذا مؤدّاه إفقار التّصوف وتحديد مجاله برفع كلّ عمق فلسفي عرفاني أو معرفي وجودي أو جمالي إتيقي عن التّصوف وعن تجارب أعلامه.

---

1) حول موقف هؤلاء الفقهاء من مسائل العرفان الصوفي، وضرورة الشيخ للمريد، انظر محمد مفتاح، التيار الصوفي والمجتمع (سبق ذكره)، ص 140 وما بعدها، وص 242.

2) ابن خلدون، شفاء السائل، ص ص 122 – 166.

3) مفتاح (محمد)، "التيار الصوفي والمجتمع"، ص 150.

4) الشاطبي، الموافقات، ج1. م7، ص 242. وانظر محمّد بن الطيب، المسألة الصوفية في فكر أبي إسحاق الشاطبي، شهادة كفاءة في البحث، كلّية الآداب منوبة، نوقشت، 1991. (عمل مرقون).

إشكالية العلوم السرّية : الوجه الآخر لقضية التصوف في النسق الخلدوني

لقد شكّل "**علم الإلهيات**" الذي خُصّص له الفصل السابع والعشرين من الباب السادس من "المقدمة" أوّل علم اعترض ابن خلدون على أكثر مباحثه ونتائجه، كما اعترض على خوض الصوفيّة فيه، يعرّف ابن خلدون هذا العلم كالآتي : "هو علم ينظر في الوجود المطلق، أوّلا (أي) في الأمور العامّة للجسمانيات والرّوحانيات من الماهيّات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان، وغير ذلك، ثمّ ينظر في مبادئ الموجودات ومراتبها، ثمّ أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدإ. وهو عندهم علم شريف يزعمون أنّه يوقفهم على معرفة الوجود على ما هو عليه. وأن ذلك عين السعادة في زعمهم. وسيأتي الرّد عليهم، وهو تال للطبيعيات في ترتيبهم"[1]. وممّا يمكن استنتاجه من قوله : "سيأتي الرّد عليهم" أنّه رافض للنتائج النظرية الناجمة عن الاشتغال بهذا العلم بعد أن رفض ما يقابلها لدى أهل التّصوف من جهة خوضهم في مباحث هذا العلم، وهذا ما يكشف عنه ابن خلدون بقوله : في هذا الفصل المخصّص "**للإلهيات**" "وكذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواجد أيضا فخلطوا مسائل الفنيين (الطبيعيات والإلهيات) بفنّهم وجعلوا الكلام واحدا فيها كلّها مثل كلامهم في النّبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك، والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة، وأبعدها من جنس مدارك المتصوفة لأنهم يدعون فيها الوجدان ويفرّون عن الدليل" [2]، وفي استعمال اصطلاح، الوجدان"، وفي قوله : "يفرّون عن الدّليل" محاولة لنزع المعقولية عن نظرية الصوفية في المعرفة لكونها وجدانية من ناحية ولا تريد أن تخضع للدّليل (الحجّة العقلية) من ناحية أخرى.

هكذا إذن تكفي مقارنة علوم الصوفية في هذا المجال "**الإلهيات**" بالمدارك النظرية وما يتبعها من الدّليل وكلّه من مبادئ العقل وقوانين المنطق، ليتوقّف ابن خلدون في أمر علوم الصوفية، وليضعها بالتالي في مرتبة ما دون علوم

1) ابن خلدون، المقدّمة، ص 381. لمزيد التوسع في معرفة وضع العلوم السرّية في الحضارة العربية نشير إلى أهمية ما جاء في كتاب فرحات الدريسي، الكيمياء والكيميائيون، أديكوب للنشر، تونس 2004.

2) ابن خلدون : المقدمة، ص 382.

النّظر وهو ما يفيده من سياق كلامه، لكن يبدو أنّ ابن خلدون لم تكن له إحاطة شاملة بطبيعة علم الصوفيّة ونظريتهم في إدراك حقائق الموجودات ومعرفة الإلهيات. ذلك أنّ التّصوّف علم يتنزل في مرتبة تتجاوز علوم العقل فالصوفيّة يشهدون للمعارف العقلية بفاعليتها في ما يتعلق بالحسّ ومدارك العقول.

إن المعرفة عند الصوفية تتحدّد مقاصدها بمحاولة إدراك حقائق الوجود وهي تتدرج ضمن طور ما بعد العقل والصوفية يسلكون في ذلك مسلك "علوم الأسرار" [1] وهي غير العلوم السّرية – التي تجئ بعد "علوم العقل"، ويعدّ لقاء ابن عربي بابن رشد نموذجا حيّا لإمكان ذلك ، وتتحقّق هذه المعرفة التي تصل حدّ التلقي المباشر المتعالي، عند مقام الفتح والتجلي [2].

وفي الفصل الثامن والعشرين الوارد بعنوان "في علوم السحر والطّلسمات" نجد ابن خلدون يفرق بين طبيعة هذا العلم عند أهله، مبيّنا إقرار النّص – القرآني به مبرزا إمكان وقوعه وطبيعة أغراضه سواء كانت خيّرة أو شرّيرة، مشيرا إلى إعراض الصوفيّة عن الخوض فيه رغم إحاطتهم بأسبابه. يعرّف ابن خلدون علوم السّحر والطلسمات" بأنّها : "علوم بكيفيّات استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إمّا بغير معين أو بمعين من الأمور السّماوية، والأوّل هو السّحر والثاني هو الطلسمات" [3] وفي خصوص الاعتراف بصدقية هذا العلم، يقول ابن خلدون : "وأعلم أنّ وجود السّحر لا مريّة فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذي ذكرناه، وقد نطق به القرآن قال اللّه تعالى : ﴿ **وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ، وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ** ﴾ (البقرة 102)" [4]، ثمّ يوضح بعد ذلك طبيعة إحاطة الصوفية بهذا العلم، وموقفهم منه ووجوه تصريفه لديهم بقوله : "قد يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات تأثير أيضا في أحوال

1) ابن عربي، "الفتوحات المكيّة" تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب، 1986، م1، ص 110 وما بعدها.

2) م.ن، لما التقى ابن رشد بابن عربي سأله "كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل ما أعطاه لنا النظر" ؟ أجاب بـــ : "نعم، لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادّها والأعناق من أجسادها". ابن عربي، الفتوحات، م2، ص 372.

3) ابن خلدون : المقدّمة، ص 382.

4) م.ن، ص 384.

العالم وليس معدودا من جنس السّحر، إنّما هو من الإمداد الإلهي لأن طريقتهم، ونحلتهم من أثار النبوة وتوابعها، ولهم في المدد الإلهي حفظ على قدر حالهم وأيمانهم وتمسّكهم بكلمة اللّه، وإذا اقتدر أحد منهم على أفعال الشرّ لا يأتيها لأنه متقيد فيما يأتيه ويفعله بالأمر الإلهي، فما لا يقع لهم فيهم الإذن لا يأتونه بوجه، ومن أتاه منهم فقد عدل عن طريق الحقّ وربما سلب حاله" [1]، هنا يتبن لنا مدى تعظيم شأن الصوفية، مع إبراز غاياته ومقاصده الأخلاقية الدينية الخيّرة وذلك لأنّه كما ذكر "طريقتهم ونحلتهم من أثار النبوّة وتوابعها"، وهذا يتجانس مع طبيعة قراءته لنشأة التصوف وحقيقته من جهة علاقته بسيرة الرسول محمد (ﷺ) وصحابته ومن ناحية مقاصده الإلاهية السّامية.

لكن هذه النظرة لعلوم الصوفية وأخلاقهم الإلهية تتغير بعض الشيء، وتصبح بمثابة موقف نقد واعتراض عند تطرّق ابن خلدون في الفصل التاسع والعشرين إلى **علم أسرار الحروف**".

يعرف ابن خلدون هذا العلم بكونه "المسمّى لهذا العهد بالسيمياء، نقل وضعه من الطلسمات إليه في اصطلاح أهل التصرّف من المتصوفة، فاستعمل استعمال العام في الخاص وحدث هذا العلم في الملّة بعد صدر منها، وعند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنوحهم إلى كشف حجاب الحسّ، وظهور الخارق على أيديهم والتصرّفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب والاصطلاحات، ومزاعمهم في تنزّل الوجود عن الواجد وترتيبه. وزعموا أن الكمال الأسمائي مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب. وأنّ طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء (كما) هي سارية في الأكوان على هذا النظام. والأكوان من لدن الإبداع الأوّل تنتقل في أطواره وتعرب عن أسراره، فحدث لذلك علم أسرار الحروف، وهو من تفاريع علم السّيمياء ولا يقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله" [2]. ويرى ابن خلدون أن الصوفية بادروا إلى التأليف في هذا العلم وبسطوا القول في نظريته حيث "تعدّدت تآليف البوني وابن العربي، وغيرهم ممن اتبع آثار ذلك، وحاصله عندهم وثمرته تصرّف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف

1) ابن خلدون، المقدمة، ص 386.
2) م، ن، ص 388.

المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان" [1]، ويميّز ابن خلدون بين طبيعة التصرّف بأسرار الحروف لدى الصوفية عمّا هو لدى أصحاب الطلسمات حيث يقول : "يظنّ أن تصرّف هؤلاء وتصرّف اصحاب الطلسمات واحد" [2] ويفصّل ذلك في "**شفاء السائل**" بقوله : "إن حقيقة الطّلسم وتأثيره على ما حقّقه أهله (أصحاب الطّلسمات) واحد، وليس كذلك فإنّ حقيقة الطلسم وتأثيره على ما حققه أهله أنّه قوى روحانية، من جوهر القهر يفعل فيما له ركب فعل غلبة وقهر بأسرار فلكية ونسب عددية، وبخورات جالبة لروحانية ذلك الطلسم، مشدودة فيه بالهمّة، فائدتها ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية ... (و) تصرف أصحاب الطلسمات هو استنزال روحانية الأفلاك، وربطها بالصور وبالنسب العددية، حتّى يحصل بذلك نوع مزاج يفعل الإحالة والقلب بطبيعته فعل الخميرة فيما حصلت فيه" ... في حين أن تصرّف أصحاب الأسماء إنما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النّور الإلهي والإمداد الرّباني، فيسخّر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية، ولا يحتاج إلى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها لأن مدده أعلى منها [3]. وهناك اختلاف آخر أساسي بين الصوفية أهل الأسماء الإلهية وأصحاب الطّلسم عبّر عنه ابن خلدون بقوله : "يحتاج أهل الطلسمات إلى قليل من الرياضة تفيد النفس قوّة على استنزال روحانية الأفلاك، وأهون بها وجهة ورياضة بخلاف أهل الأسماء فإن رياضتهم هي الرياضة الكبرى وليست لقصد التّصرف في الأكوان إذ هو حجاب وإنما التصرف هو حاصل لهم بالعرض كرامة من كرامات اللّه بهم" [4].

أمّا عند تطرّقه إلى "علم الكيمياء" الذي يعرفه ابن خلدون بقوله "هو علم ينظر في المادّة التي منها يكون الذهب والفضّة بالصّناعة، ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك فيقول : فيتصفّحون المكوّنات كلّها بعد معرفة أمزجتها، وقواها لعلهم يعثرون على المادة المستعدّة لذلك ..." [5]. ولا يلحق أصول حذق صناعة هذا العلم والتبرّز فيه بحكماء الصوفية من الأوائل وهذا بدليل قوله : "...

---

1) ابن خلدون، المقدمة، ص 388، وانظر شفاء السائل، ص 112.

2) م.ن، ص 389.

3) ابن خلدون، شفاء السائل، ص ص 115 – 116.

4) م.ن، ص 116.

5) ابن خلدون، المقدمة، ص 407.

والمتكلّمون فيه من أعلام الحكماء مثل جابر (بن حيان) ومسلمة (يقصد المجريطي) ومن كان قبلهم من حكماء الأمم، إنّما نحوا هذا المنحى، ولهذا كان كلاهم فيه ألغازا" [1]، يقيم ابن خلدون رابطة بين هذا العلم وحكمة الحكيم، يقول : "وانظر كيف سمى مسلمة كتابه فيها "رتبة الحكيم"، وسمّى كتابه في السّحر والطلسمات "غاية الحكيم" إشارة إلى عموم موضوع الغاية وخصوص موضوع هذه، لأن الغاية أعلى من الرّتبة، فكأنّ مسائل الرّتبة بعض من مسائل الغاية وتشاركها في الموضوعات" [2]. ويستنتج في خاتمة ذلك رأيا مهمّا مفاده أن حيازة أصول هذا العلم لا تكون بالصناعة وهذا بدليل قوله : "ونحن نميّز في ما بعد غلط من يزعم أن مدارك هذا الأمر بالصناعة الطبيعية واللّه أعلم [3].

عند هذا المستوى يمكن أن نختم بقولنا : إن ابن خلدون مؤرّخ الدول والعصور، ومؤسّس "علم العمران" ظلّ وفّيا لمرجعيته الفقهية الكلامية المالكية الأشعرية عند النظر في "علم التصوّف" وقضايا "العلوم السرّية"، في الإسلام، فهو يوافق نتائج هذه العلوم، وثمراتها النظرية والعملية في حدود ما تسمح به الشريعة الإسلامية على النحو الذي قررته المدوّنة الفقهية المالكية والعقدية الأشعرية، وذاك وجه آخر من وجوه الفكر الخلدوني ولعلّه وجه يحتاج إلى قراءة أخرى تبحث في المدى الذي يمكن أن نعتبر بموجبه أنّ ابن خلدون مُجَدِّدٌ في العلوم الإسلامية، وناقدٌ لها، من الوجهة الابستمولوجية البحتة وفي حدود تصوّرات عصره، ... بعد أن اعترفنا له بريادته في التأسيس "لعلم التاريخ" وعلم العمران البشري".

---

1) ابن خلدون : المقدمة، ص 414.

2) م.ن، ص 414 – 415.

3) م.ن، ص 415.